

Christian Kohlröb (Mannheim)

Andrea Polaschegg: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin, New York: de Gruyter 2005. XI, 613 S., € 118,-. ISBN 3-11-018495-8

Rezensenten neigen dazu, ihre schärfste Waffe, das Urteil, erst am Ende ihrer Rezension zu enthüllen. So nämlich vermögen sie den Eindruck zu erwecken, als handele es sich im finalen Akt jeder Rezension, dem Vollzug des Urteils, um eine Maßnahme, die mit logischer Notwendigkeit aus all dem folgt, was sie bislang als objektive Beschreibung eines literarischen Geschehens, und also völlig wertfrei zu Protokoll gegeben haben. – Das ist (und war es immer schon) blanker Unsinn, reine Rhetorik, eben Rezensentenideologie. Niemand liest zuerst ein paar hundert Seiten und fragt sich danach, wie er sie wohl einzuschätzen habe.

Deshalb sei es gleich zu Beginn gesagt: Andrea Polascheggs *Der andere Orientalismus* ist ein gutes Buch! Es argumentiert gut, ist gut geschrieben – und, auch das: es riecht gut! Es verdient daher viele Leser – und mehr noch: Käufer, damit Verlag und Verfasserin auch weiterhin solch gute Bücher publizieren können!

Wenn trotzdem irgend jemand der Auffassung sein sollte, an diesem Buch sei irgend etwas nicht ganz so gut, dann vielleicht dies, dass es so ganz und gar ohne Witz, romantischen Witz natürlich, daherkommt und auch Humor nur als unfreiwilligen kennt: „Die breite diskursive Streuung der aktualisierten Orient-Topoi und der mit ihnen verbundenen Wissensbereiche [...] steht dabei in einem umgekehrt propositionalen[!] Verhältnis zur Komplexität ihrer Ausgestaltung [...]“ (449). Sätze von dieser Art erfreuen zwar das Herz eines jeden Rezensenten, doch mehr als ein verhaltenes Schmunzeln werden sie ihm nicht entlocken. Das ist auch so bei dem „ordentlich[en] theoretischen Wohnzimmer“ (532), in das die Autorin ihre Leser zum Schluss einlädt, ohne dabei zu bedenken, dass gerade diejenigen ihrer Leser, die sich längst der Theoria verschrieben haben, angesichts eines solch aufgeräumten Wohnzimmers leicht an Gelsenkirchener Barock und Plüschsofas denken, im Übrigen aber sofort das Weite suchen werden.

Doch halt! Genau dazu besteht kein Anlass! Man übersehe, ob all der Spröde, mit der diese Arbeit daherkommt, nur ja nicht den ihr eigenen Charme – und schon gar nicht die Chuzpe, mit der sie ihren Lesern entgegentritt. Denn, was sie versucht, ist nicht weniger, als dem großen und bedeutenden, nur von der Germanistik bislang vor allem mit Skepsis, wenn nicht gar Desinteresse begegneten Edward Said eben in der Germanistik Gehör zu verschaf-

fen. Nein, nicht indem sie die Thesen von Saids *Orientalism* oder *Culture and Imperialism* wiederholt, sondern indem sie die Frage, die Said umtreibt und die er daher immer wieder stellt, aufgreift – und noch einmal stellt, nun aber auf ihre, will sagen: der Verfasserin eigene Weise. Sie lautet dann nicht (wie bei Said): Inwiefern ist der Orient, das Konzept des Orients eine Imagination, Fiktion oder gar Konstruktion des Westens? Und inwiefern dokumentiert sich in einem solchen Konzept des Orients etwas ganz anderes, nämlich ein westlicher Wille zur Macht? Nein, es ist nicht länger eine an Foucault geschulte Transformation von Bedeutungs- in Machtfragen, der das Interesse Polascheggs gilt; auch verzichtet sie bei ihrer Erklärung der Genese des Orientalismus im 19. Jahrhundert generös auf das allzu wohlfeile konstruktivistische Dogma, demzufolge alles, auch der Orient also, nichts anderes sei als ein subjektiver Vorstellungskraft entsprungenes Phantasma. – Und das mit gutem Grund: Denn zu lange, so die ebenso kühne wie berechtigte These dieser Studie, hat die Suche nach dem den Orient im Bilde erzeugenden und beherrschenden Subjekt den Blick auf eben diesen Orient verstellt – geschweige denn, dass sie je in der Lage gewesen war, des gesuchten Subjekts habhaft zu werden. Wenn man sich jedoch von dieser Perspektive befreit, so verheißt uns Andrea Polaschegg, dann bemerken wir plötzlich etwas, das sie andere[n] Orientalismus nennt. Dieser andere Orientalismus gelangt in den Blick, sobald man sich ihm von der Frage nähert, „[...] wann und ob überhaupt der Orient als kulturell ‚Anderer‘ wahrgenommen, wodurch und in welchem Ausmaß er sich aus dem Bereich des Vertrauten löste und zum ‚Fremden‘ wurde und ob schließlich die orientalische Fremde als die eigene oder als die des Anderen erschien [...]“.“(57) Dann nämlich zeigt sich, dass um 1800 (in einer Zeit übrigens, in der das Abendland als europäisches Abendland gerade dabei ist, seiner selbst habhaft zu werden) ein anderes Morgenland geschaffen wird; und es sind stets viele Akteure, die daran beteiligt sind. Dieses neue Morgenland erscheint dann nicht mehr nur als das Andere des Eigenen, des Abendlandes also, nein, es wird nunmehr zum Unvertrauten, zum Fremden. Der Orient, bislang ein Ort, an dem Zeitgenossen aus verschiedenen Teilen der Welt einander begegneten, wird nun zu einem historischen Ort, an dem der aufgeklärte Europäer sich selbst und namentlich seinen eigenen Ahnen begegnet. Doch als er auf sie trifft, stellt er fest: Er kann sie, so fremd sind sie ihm geworden, nicht mehr verstehen!

Der Orient wird für den Orientalismus des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts daher vor allem eines, nämlich eine hermeneutische Herausforderung. Also sucht er nach Techniken, und das heißt nach Techniken des Verstehens, nach Übersetzungsmanualen, die es ihm ermöglichen, das unheimliche Fremde als ein insgeheim längst Vertrautes zu erkennen. Und er findet sie, diese Techniken, in der protestantischen Theologie, in der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft und (auch wenn bei Polaschegg davon dann nicht mehr die Rede ist) in den entstehenden Nationalphilologien. Die Aneignung des Anderen als eines Fremden lässt, wie sollte es auch anders sein, diesen fremd gewordenen, insgeheim aber doch vertrauten Orient so diffus und schließlich so opak werden, dass niemand mehr anzugeben vermöcht-

te, ob nicht allein Türken, Araber und Perser, sondern auch Inder und Chinesen diesen, weil er ganz offenbar nicht nur von dieser Welt ist: geheimnisvollen Kontinent bevölkern – geschweige denn, dass irgend jemand noch zu sagen wüsste, wie in dieser Frage mit den Hebräern zu verfahren sei, die über eine abendländische Religion, aber mit dem Hebräischen über eine Sprache verfügen, die offenbar keine abendländische ist.

Was aber tun angesichts einer solch babylonischen Sprachverwirrung? Wer diese Frage an Andrea Polaschegg richtet, der erhält zweierlei zur Antwort: Zunächst dies, dass man sich in die Gegenstände, sodann aber, dass man sich in ganz ausgezeichnete, nämlich literarische Gegenstände zu versenken habe (und dieser Aufruf zu theoretischer Kontemplation lässt den Leser dann die Rede vom aufgeräumten Wohnzimmer wieder vergessen). Wer sich in die Gegenstände versenkt, der bemerkt nämlich: Peking, Sanskrit, Pyramiden, Turban und Janitscharenmusik repräsentieren den Orient nicht, weil ihnen allen etwas Bestimmtes gemeinsam ist, aufgrund dessen wir sie unter den (vorgängigen) Begriff des Orients subsumieren, nein, sie repräsentieren den Orient, weil wir – umgekehrt – unseren Begriff des Orients an ihnen ausbilden. Was den Orient ausmacht, das ist heute ganz so wie im 19. Jahrhundert, hängt von den Gegenständen ab, auf die wir zeigen und auf die wir uns – sei es sprachlich, sei es außersprachlich – beziehen, wenn wir uns oder andere darüber aufzuklären versuchen, was der Orient ist.

Ein ganz ausgezeichnete dieser Gegenstände ist die Literatur. Ihr wendet sich diese Studie in einem zweiten, auf die theoretischen Erörterungen folgenden, ihnen aber, das ist ganz deutlich, dienenden und sie veranschaulichenden Teil zu – zunächst, wie könnte es anders sein, in Gestalt des *Westöstlichen Divans*. Ganz so, wie es die Programmatik des ersten Teils erwarten lässt, führt Goethes Morgenlandfahrt gerade nicht in einen ganz anderen Kontinent, sondern in einen, weil der Okzident darin seiner eigenen Vergangenheit gewahr wird, immer schon vertrauten Orient. Als Medium der Erinnerung dienen dabei keine anderen als die berühmten Goetheschen Gestalt- und Bildungsgesetze, die im Orient heiler, ungebrochener und dadurch deutlicher zutage treten, zumal dann, wenn sie, wie im *Divan*, auch noch von einer orientalisierten Autorinstanz aufgerufen werden. Was so schließlich deutlich wird, ist, dass der Orient bereits um 1800 längst zu einer Waffe geworden ist: Man kann mit seiner Hilfe Stellung beziehen, im Literaturkampf, und sich dabei, wie Goethe im *Divan*, mit den Persern verbünden – gegen die indophilen Romantiker.

Ob dann jedoch die Romantiker ausgerechnet in Wilhelm Hauff ihren stärksten Orientalisten haben, wird man bezweifeln dürfen, nicht jedoch, dass sich an seinem Beispiel am besten deutlich machen lässt, worin die romantische Reaktion auf Goethes Pontifikalisierung des Orients besteht – nämlich in seiner Profanisierung. Denn wenn die Hauffschen Märchen und Erzählungen etwas vor Augen führen, dann dies, dass hier ein, wie die Autorin schreibt, „glasklares Morgenland“ (449) entworfen wird, ein durch und durch exotisches Morgenland also. Doch dieser profanisierter Orient ist so, wie er ist, weil dem Leser hier nicht wie bei Goethe das Fremde als das insgeheim Vertraute,

sondern das Vertraute als das offenbar(e) Fremde entgegentritt; es ist die Bestimmtheit der Negation, die der Profanisierung des Anderen Vorschub leistet – mit dem nicht uninteressanten Ergebnis, dass die Hauffischen Helden, sobald sie sich dem Orient(alischen) nähern, in einem fort über klar erkennbare Kulturgrenzen stolpern – zur Erheiterung manch eines ihrer Leser – wenn auch nicht der Autorin dieser Studie, die, auch das ist offenbar, die Hauffischen Erzählungen nicht wirklich liebt.

Doch am Schluss wird dann mit einem Mal alles ganz leicht und heiter, auch weil, das wird schnell klar, der Autorin das letzte ihrer Sujets, ich sollte sagen: der letzte ihrer, die Theorie exemplifizierenden, Forschungsgegenstände, es ist Friedrich Wilhelms IV. phantastischer Roman *Die Königin von Borneo*, wirklich ans Herz gewachsen ist. Was Andrea Polaschegg in ihrer Interpretation der Geschichte von Prinz Feridoun und der Königin von Borneo über die Grenzüberschreitung zwischen realer und fiktiver Autobiographie, vor allem aber über die gar nicht so geheime Verwandtschaft von Preußen und Borneo zutage fördert, gehört, eben weil sie sich dabei so ins Detail verliebt, zum Besten dieser Studie.

Ihre Bedeutung, man muss sagen, die Bedeutung, die sie sich erhofft, ist freilich eine andere, nämlich die, als „Prolegomena zu einer Geschichte des deutschen Orientalismus“ (531) gelesen zu werden. Die Zukunft wird zeigen, ob ihre Leser geneigt sind, die sympathisch unbescheidene Hoffnung ihrer Autorin zu erfüllen.